

MUTEZİLE'NİN MA'DÛM NAZARİYESİ İLE İBN ARABÎ'NİN A'YÂN-I SÂBİTE NAZARİYESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI*

EBU'L-'ALÂ AFÎFÎ

Cağfer KARADAŞ**

I

Bilindiği gibi İbn Arabî, İslâm düşüncesinde kendisinin “a'yân-ı sâbite” adını verdiği meseleden ilk defa bahseden bir İslâm düşünürü olmuştur. Varlığın tabiatı hususundaki genel felsefî görüşünde a'yân-ı sâbiteye çok geniş yer vermiştir. A'yân-ı sâbiteye geçmeden önce İbn Arabî'nin öncelikle “a'yân” ve “sübût” kelimeleriyle ne kastettiğini açıklamamız gerekir.

İbn Arabî, “a'yân” kelimesiyle genelde “hakikatlar”, “zâtlar” ve “mahiyetler”i kasteder. Bazen de bu kelimeyi duyu organlarıyla algılanan mevcudât manasında kullanır. Ancak sözlerinde “a'yân-ı sâbite” ile ikinci değil birinci manayı kasteder. “Sübût”un manası ise ister dış dünyada olsun ister zihinde olsun mutlak olarak hasıl olmak ve meydana gelmek manasınadır. Ancak İbn Arabî burada “sübût” ile “zihindeki inşâ ve üçgenin mahiyetleri” gibi zihnî ve aklî varlığı kasteder. Sözkonusu insan ve üçgenin dış dünyada bulunan varlıkları gibi, “sübût”u zaman ve mekan boyutunda hariçte gerçekleşmiş “varlık”a karşılık getirir.

Bunun mânası şudur: İbn Arabî, “a'yân-ı sâbite”den bahsederken, kendisinde varlıkların (şeyler) hakikatleri ve akledilir ayınları bulunan

* Bu makale İbn Arabî'nin doğumunun sekizinci yüzyılı münasebetiyle yapılan sempozyumun “el-Kitabu't-tezkârî Muhyiddin İbn Arabî fi'z-zikrâ el-mievîyye es-samîne li milâdihî” adıyla basılan eserde bulunan el-Ayanü's sabite fi mezhebi İbn Arabî ve'l-Ma'dumât fi mezhebi'l-Mu'tezile başlıklı makalenin tercemesidir. Editör: Dr. İbrahim Medkur, Kahire 1389/1969, s. 207-220”.

**Dr. ; U. Ü. İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

akledilir bir âlemin varlığını kabul eder. İşte bu âlem varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur/harici âleme karşılık gelmektedir. Bu daha sonra açıklanacağı gibi bize Eflatun ve onun “ideler” nazariyesini hatırlatmaktadır. Ancak İbn Arabî'nin “a'yân-ı sâbite” nazariyesi, Eflatun'un “ideler” nazariyesinden daha derinlikli ve çözümlü daha zor görünmektedir. Çünkü a'yân-ı sâbite nazariyesinde Eflatun'a ait olmayan unsurlar vardır. Bunlar, Aristo, bazı Mutezile alimleri ve Sühreverdî'nin ortaya koyduğu İshrâk felsefesinden aldığı unsurlardır. Ancak bu unsurların tamamı “vahdet-i vücûd” görüşünün mantığının gerektirdiği doğrultuda yeni bir veche kazanmıştır.

Çoğu zaman İbn Arabî, a'yân-ı sâbiteyi “yok olan şeyler” ve “yoklar” (ma'dûmat) olarak niteler. Şüphesiz bu, “ma'dûm”u “şey”, “zât” ve “ayn” kabul eden ve ma'dûmun nitelikleri ve hususiyetleri olduğuna kail olan Mutezile'den aldığı bir ıstılahtır. Ancak ne İbn Arabî ne de Mutezile bununla yok olan şeyi veya kesin olumsuz bir durumu kasteder. Ma'dûm ile harici varlık sıfatından sıyrılmış akledilebilir şeyi kastederler.

II

İbn Arabî'nin “a'yân-ı sâbite” nazariyesi her ne kadar Mutezile'den etkilenmiş olsa bile, düşünce planında Mutezile'nin aklına gelmeyecek derecede onların düşüncesini aşmış uzak ufuklara ulaşmış bir nazariyedir.. Fahreddin er-Razi(606/1209), *Muhassalu efkari'l-mütekaddimîn ve'l-muteahhirîn* adlı eserinde Mutezile'nin ma'dûm konusundaki görüşlerini açıklama sadedinde şöyle der: “Ebu Yakub Şahham¹, Ebu Ali Cubbaî, oğlu Ebu Haşim, Ebu'l-Huseyin Hayyat, Ebu'l-Kasım Yakub Belhî, Ebu Abdullah Basrî, Ebû İshak b. Ayyaş, Kadı Abdulcebbar b. Ahmed b. Hemdânî ve öğrencileri, “mümkün olan yokların” var olmadan önce, zât (öz), cevher (ayn) ve gerçek olduklarına ve failin onlara tesirinin, onları zât yapmak değil, zâtlara varlık kazandırmak olduğuna inandılar. Ve bu zâtların şahıslarıyla birbirinden ayrı olduklarına ve bu yokların her bir türünden sabit olanın sonsuz sayıda olduğunda ittifak ettiler. Filozoflara gelince, onlar mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarından önce olduğunda ittifak ettiler. Bu mahiyetlerin harici varlıktan ayrılacaklarında görüş birliğine vardılar. Dışarda var olmadığı halde, üçgeni düşünebiliriz. Ama mahiyet hem dışarda ve hem zihindeki varlıkların her ikisinden birden soyunabilecek mi? İbn Sina, *Şifa* adlı kitabının *İlahiyât* kısmının birinci makalesinde bunun caiz olduğunu açıkça belirtmiştir. Bunu caiz görmeyenler de vardır. Bu mahiyetlerin bir veya çok olmakla

¹ Ebu Yakub Yusuf b. Abdullah b. İshak eş-Şahham (öl.233h), ma'dûma şey diyen ilk kimsedir. Bu konuda Mutezile onu takip etmiştir.

nitelenemeyeceği konusunda da birleştiler. Çünkü teklik ve çokluk kavramı siyahlık kavramına aykırıdır. Biz yalnız siyahlık kavramını göz önünde bulundurursak bu durumda ona teklik veya çoklukla hükmedemeyiz. Yoksa siyahlık ile beraber başkasını da hesaba katmış oluruz. Bu, “siyahlıktan başkasını göz önünde bulundurmadık” sözümüzle çelişik düşer. Doğrusu, mahiyet teklik veya çokluktan ayrılmaz.”²

İbn Hazm ise *el-Fasl*'da şöyle demektedir: “Hişam b. Amr el-Fuvelî hariç Mutezile'nin tamamı, “ma'dûm (yok)lar”ın gerçeklikleri olan “şeyler” olduğuna kanidirler.”³

Nihâyetü'l-ikdam'da Şehristani ise şöyle demektedir: “Mutezile'nin bu konudaki görüşü şudur: Ma'dûmun zâtının mahiyeti varlığından önce gelir. O da onun cevher ve araz olması demektir ki bu da bir “şey”dir. Kâdirin kudretinin fonksiyonu onu meydana getirmesidir. Varlığına tabi olan şey ise onun yer kaplaması ve arazi kabul etmesidir.”⁴ “Eşariler vücut, subut, şeyiyye (şey/oluş) ve ayn terimlerinin aralarını ayırmadılar. Mutezile'den eş-Şahhâm “ma'dum”un şey, zât ve ayn olduğu sözünü ilk defa ortaya attı. Arazın cevherle kaim olması, araz ve renk, siyahlık ve beyazlık olması gibi ma'dûm için bağlantılı bir takım özellikler belirledi. Bu konuda onu Mutezilenin bir çoğu takip etti. Bir grup da karşı çıktı. Mutezileden bazıları ma'dûma sadece şey olmak isim ve özelliğini verirken, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve Ebu'l-Hasan el-Basrî gibi bunu söylemekten kaçınanlar da olmuştur. Diğer bazıları ise, “şey” kadîmdir, hâdis ancak mecazen şey diye isimlendirilmiştir dediler.”⁵ Bir kimse ma'dûmu şey olarak kabul ederse (nitekim biz aklen, isbat ve nefyin birbirine mukabil olduklarını kabul ediyoruz) varlık ve yokluk birbirine mukabil ortaya çıkmış olur. Biz her akli taksime hakkını vermiş oluruz ve deriz ki: Varlık ve sübut bir manada olmak üzere birbirinin eşanlamlısı değildir. Ma'dûm ile menfinin durumu da bunlar gibidir.”⁶

Ma'dûmu şey diye kabul eden şunu söyledi: Zâta ait işler faile nisbet edilemez. Aksine zâta ortaya çıkan varlık ve husûl faile nisbet edilir. Biz deriz ki: Fail yani Allah bir cevheri yaratmayı dilediği zaman, yaratma kastı kendisinde gerçekleşsin diye o cevher, gerçekliği ile arazdan ayrılması gerekir. Aksi halde her hangi bir durumda ve gerçeklikte biri diğerinden ayrılmazsa cevher ve araz (ikisi birlikte) yoklukta kalır. Eğer bu durum (emr) ve hakikat sabit bir şey olmazsa, o taktirde (yaratma) kastı araza değil

2 Fahrettin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 38, [Bkz: *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 54.]

3 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 153.

4 Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, (tah. Alfred Guillaume), Oxford 1934, s. 155.

5 a.g.e., s. 151.

6 a.g.e., s. 152.

cevhere, durmaya değil harekete, siyaha değil beyaza... yönelik olması tam olarak belirginleşemez. Varlığı tahsis demek, tahsis eden nezdinde tahsis edilenin muayyen ve ayırdedilmiş olması durumunda ancak düşünülebilir.”⁷

Bu önemli alıntılardan şu hükümleri çıkarabiliriz:

I. Ma'dum şeydir. Şey olmaktan öte, ma'dûm varlığı henüz gerçekleşmemiş bir ma'kuldür. Harici âlemin dışında başka bir âlemde bir varlığa sahiptir.

II. Ma'dûm, zât, hakikat ve mahiyettir. Allah onun zâtını yaratmaz, ancak o zâta varlık bahşeder.

III. Ma'dûmlar geçmişte ve gelecekte yok olmayan ezeli ve kadîmdirler yani sonsuzdurlar.

IV. Ma'dûmların zâfî sıfatları harici varlıklarından önce mevcuttur. Varlığına bağlı olan sıfatları ise, onların yer kablama ve arazları (ilinti) kabulüdür.

Mutezile'yi bu görüşe götüren şey nedir?

Bize göre bunun iki sebebi vardır:

Birinci sebep, onlar Aristo felsefesinin tesirinde “mahiyet” ve “varlık”ı birbirinden ayırdılar. Yani haricte gerçekleşmesi ile gerçekleşmemesi mümkün ve makul bir hakikat demek olan şey ile harici âlemde varlığı olan şeyi birbirinden ayrı tuttular. Nitekim Aristo demiştir ki: Şeyin mahiyetini şerhederek tanımlamak, şeyin varlığını gerekli kılmaz. Çünkü şeyin mahiyeti varlığından başka bir şeydir.

İkinci sebep ise, mümkünlerin mahiyetlerinin var olma ve olmama kabiliyetinde olmaları esasına göre mümkün şeylerin mahiyetleri ile Allah'ın mahiyetini ayırdetmeye olan aşırı gayretleridir. Çünkü mümkünler var olduklarında, bu onları bilkuvve var olmaktan bilfiil var olma haline çıkartan bir failin fiili ile var olmuşlardır ki, o fail de Allah'tır. İşte bu mümkünin varlığı mahiyetinden başkadır sözlerinden kastettikleri manadır. Allah ise vacibu'l-vücûd (zorunlu varlık) tür. Varlığı mahiyetinin aynıdır. Bundan dolayı da kendisini icat edecek bir varlığa ihtiyaç duymaz. İbn Sina bu düşünceden istifade etmiştir. Onun yaratma ve Allah-âlem ilişkisi görüşünde (Mutezile'nin) oldukça büyük etkisi olmuştur. Bu durumda Muzetile mezhebinde, İbn Sina'da ve onlardan sonra gelen İbn Arabî'de “yaratma” şudur: Mutezile'ye göre “yaratma, Allah'ın ma'dûmâta (yoklara) varlık bahşetmesi”; İbn Sina'ya göre “mümkinata varlık bahşetmesi”; İbn Arabî'ye göre ise, “a'yân-ı sâbiteye varlık bahşetmesidir”. Bu üç istilâh yani ma'dumat, mümkinat, ve a'yân-ı sâbite aynı şeye işaret etmektedir.

⁷ a.g.e., s. 156.

İbn Sina, Allah-âlem ilişkisini şöyle tasavvur etmiştir: İlişki (sıla) mahiyeti varlığı ile aynı olan yani başkasına ihtiyaç duymayan, kendi zâtıyla kaim mevcut ile varlığında bir başkasına gereksinim duyan mevcut arasındadır. Âlemin Allah'a ihtiyaç duymasının illeti "imkan"dır. Ehl-i Sünnetin kabul ettiği gibi "hüdûs" (sonradan olma) değildir.

Ancak şu soru akla gelir: Mutezile âlemin kîdemine kail oldu mu? Aynı görüşü İbn Sina ve İbn Arabî de benimsiyor mu? Mutezile -en azından bir kısmı- "bu varlıktan önce bir varlığın olduğunu dile getirmiştir. O da "ademiyyât"(yokluğa ait olanlar) olarak isimlendirdikleri mahiyetlerin varlıklarıdır. Bunlar yok değildir ve yok olmayacaklardır.

İbn Sina ise bu konuda şöyle demiştir: "Yoktan var olan her şeyin öncelikli ve zorunlu olarak varlığının mümkün olması sözkonusudur. Var olma imkanı (imkanü'l-vücut) sırf yokluk değildir. Aksine o var olmaya ve yok olmaya kaabiliyeti olan bir durumdur.⁸ Ancak İbn Sina bu imkanı, ilk heyula demek olan maddeye veren Aristo'dan etkilenmiştir. Bundan dolayı âlemin ana maddesinin (arche) kadîm olması anlamında âlemin kîdemine kail olmuştur.

İbn Arabî'nin görüşü ise şöyledir: Mevcutların mahiyetleri kendisinin verdiği adla a'yân-ı sâbite İlahî Akıl'da ezeli olarak mevcuttur. O ise "Hak"tır başkası değil. Varlık sahnesinde bu mevcudatın zahır olmasının anlamı, bir olan Zât-ı İlahî'nin sözkonusu ayanın tabiatlarının gerektirdiği şekilde haricî âlemde zahır olmasıdır. Âlem bu manada yani Allah'ın ezeli olan ilahi ilminde var olması bakımından kadîmdir.

Buraya kadar Mutezile'nin "ma'dûmât" hakkındaki görüşünü özetledik. Şimdi ise, İbn Arabî'nin "a'yân-ı sâbite" görüşünü açıklamaya geçiyoruz. Böylelikle iki görüş arasındaki benzer ve farklı yönler ortaya çıkmış olacaktır.

İbn Arabî, "görünen âlem" diye isimlendirdiğimiz mahlukatın -ki bu âlem ilahi ilimde sabittir- duyulur varlığından önce bir varlığının olduğu görüşündedir. Bu mahlukât ilahî zâta ve ilahî ilimde mevcut bulunan sûretler ve hallerdir. Çünkü ilahî akıl ile ilahî zât aynı gerçekliğe sahiptir. Bundan dolayı mahlukatı, bazan "mahiyetler" olarak bazan da "hüviyetler" olarak isimlendirir. Varlıkların hakikatlerinin akledilir sûretleri olmaları hasebiyle mahiyetlerdir. Tek olan İlahî Zâta taayyün etmeleri sebebiyle de hüviyetlerdir. İşte bu akledilir ve haricî âlemde yok olan varlıklara İbn Arabî, "a'yân-ı sâbite" ismini vermektedir.

Buna binaen a'yân-ı sâbite akıllarımız üzerine zaid ve müstakil bir varlık olma fikrinden öte, İlahî Zât üzerine zâid ve müstakil bir varlık da değildir. A'yân-ı sâbite, sabit hakikatlerdir. Bunun yanı sıra akledilirdirler. Aynı zamanda hataen hakikatler ismini verdiğimiz dış dünyada bulunan

⁸ Benzer ifadeler için bkz: İbn Sina, *el-İşarât ve 'l-tenbihât*, Kahire ts. Daru'l-Mearif, s. 78

varlıkların aşlıdır. Onlar, mümkünlerin aynalarının sûretlerinde İlahi Zâtın kendileriyle taayyün ettiği ilahî isimlerin gerekleridirler. Varlık olarak ancak Allah ve isimleri vardır. Yani varlık olarak ancak İlahi Zât ve sözkonusu a'yân-ı sâbite vardır. "Âlem" diye isimlendirdiğimiz şey, ilahî isimlerin üzerinde yansıdığı aynadan başka bir şey değildir. O aynada a'yân-ı sâbite gerçekleşir. Öyleyse a'yân-ı sâbite müsammâsı olmayan bir isim demek olmadığı gibi, hiç bir şey veya sırf yokluk anlamında yoklukla ilgili durumlar (umur-i ademiyye) da değildir.

"İşte bu noktada akıllar şaşakaldı. Duyu algılarıyla algılanan ve varlık olarak nitelenen şey yokluktan varlığa intikal eden a'yân-ı sâbite midir? Yoksa onun hükmü, görülenlerin sûretlerinin aynaya yansımaları gibi, hakkın varlığının zahir olması mıdır? Ki a'yân-ı sâbite yok (adem) halinde de tıpkı var halindeki sıfatıyla nitelenen bir şeydir. Mümkünlerin aynaları, Hakkın varlık aynasında bir kısmı diğer bir kısmını algılar. Bize göre, algılama konusunda a'yân-ı sâbite yok halinde ne ise şu anda da odur. Yahut da gerçek varlık bu aynalarda zahir olmuştur. Bu durumda, o aynalar Hakkın zuhûr ettiği varlıklardır. Hak onlarda zahir olduğunda bazısı bazısını algılar. Denildi ki, Ancak Hak onlarda zahir olduğunda varlığı ondan aldılar. Bu, bir bakımdan bu konuya en yakın görüştür. Diğerisi ise, başka bir bakımdan konuya daha yakındır. O da şudur: Hakkın, mümkünlerin hükümlerinin zuhûr mahalli olmasıdır. Her iki durumda da ayn'ın yokluğunun hükmü sübut makamında geçerlidir. Bu hüküm bu yolun (tasavvuf) ehlinindir. Sufiyenin dışındakiler ise bu konuda iki kısma ayrıldılar. Bir grup, "Yokluk halinde mümkünin ayn'ı yoktur. Ayn ancak Allah'ın yaratması anında meydana gelir" dediler. Bunlar Eşarîler ve onların görüşünü benimseyenlerdir. Diğer grup ise, "Var edilmeden önce onların sabit aynaları vardır. Haricte vücudu mümkün olmayan muhal gibidir. Onun sabit bir ayn'ı da olmaz" dediler. Bu görüşte olanlar da Muteziledir. Ehlullahtan muhakkık olanlar, şeylerin sabit aynalarının olduğunu kabul ettiler. Onların aynı zamanda belirli (sâbit) hükümleri vardır. Daha önce dediğimiz şekilde Hakkın mazharı olmak üzere varlığa gelirler. Yahut ta Hak olan aynında varlığın her birinin hükmü vadır. Bunu, yaratılış ve emr makamı (hadretü'l-halk ve'l-emr) ona vermiştir. Öncesinde ve sonrasında yaratma ve emr O'na aittir."⁹

İbn Arabî'nin maksadını ve Eşarîlerle Mutezilenin konularını anlama bakımından bu kadar alıntı yeterli gelir. İbn Arabî'ye göre Eşarîler, yokluk durumunda mümkünlerin varlıklarını kabul etmiyorlar. Ancak Allah mümküni yarattığında onun bir ayn'ının olması gerektiği görüşünü benimsiyorlar. Diğer bir ifade ile onlar, akledilir âlemde mümkünlerinin mahiyetlerinin varlığını inkar ediyorlar. Mutezile ise, mümkünlerin yaratılmadan önce aynaları vardır, ancak o aynalar yoktan varolmaktadır yani âlem-i haricide gerçekleşmektedir diyorlar.

⁹ İbn Arabî, *el-Futuhât el-Mekkiyye*, Matba-i Amire, 1293, IV, 269-270.

İbn Arabî'nin kendi görüşü ise şudur: A'yân-ı sâbite ya varlıkla nitelediğimiz, duyarlar ile algıladığımız ve yokluk halinden varlık haline intikal etmiş bu mümkünlerdir, ya da görülenin (mer'â) görüntüsünün aynaya yansımaları gibi, kendisinde İlahî Zâtın zuhûr ettiği alandır. Her iki halde de şeyler yok oldukları hal üzeredir. Mümkünlerin varlıklarını elde etmesi Hakkın a'yân-ı sâbitede zuhûr etmesinden başka bir şey değildir. Geçen ifadelerden açığa çıktı ki, İbn Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite ne harici varlık olarak ne de Hakkın zâtından ayrılmış müstakil akli varlıklar olarak nitelenebilir. Aksine ayan-ı sabite Hakkın aynıdır veya Mutezile mezhebinde olduğu gibi Hakkın sıfatlarına en çok benzeyen şeydir. Bu da bilkuve mevcutlar veya ilahî ilimde sûretler olması bakımından akledilebilir durumlardır. Ancak a'yân-ı sâbite, aynlar, zâtlar ve ilahî zâtın mazharı olması bakımından da tamamı varlıktır.

Böylelikle İbn Arabî'yi, Eflatun'un "ideler", Aristo'nun "kuvv ve fiil" ve Mutezilenin "ma'dûm (yok)" görüşleri ile onların "zât ve sıfat" görüşlerini bir yerde toplayıp, bütün bunların ışığı altında kendi "vahdet-i vücûd" görüşünü yorumlar olarak görüyoruz. Ancak onun açısından uygun olmayan bir durum, a'yân-ı sâbiteyi açıklarken titiz olmayan şiir uslubunu kullanması ve a'yân-ı sâbiteyi muşahhaslaştırmasıdır. Sanki şöyle demiş oluyor: "Hiç bir şey yokken Allah vardı, sonra kendisi için a'yân-ı sâbitenin sûretlerinde tecelli etti". Yahut şöyle demek istiyor: "Hak varlığı sabit olan aynlar mıdır?". "Biz O'nda oluşumlar, aynlar ve zamanlar idik"¹⁰ Buradaki "O" zamirinden kasıt Haktır. "Dilersen 'sayılamayacak kadar olan esma-i hüsnası (güzel isimler) bakımından Allah onların aynlarını görür" de; 'dilersen kendi aynını görür' de."¹¹ İbarede geçen "onların aynaları" ifadesi a'yân-ı sâbite olan ilahî isimlerdir.

İbn Arabî'nin Hak ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişkiyi ifade için kullandığı zaman bildiren "kâne", "sümme" ve benzeri kelimeleri bir zamana delalet ediyor olarak anlamamız hata olur. Çünkü Hakkın a'yân-ı sâbitenin sûretleri şeklinde zuhûru ve onlara varlık bahşetmesi ameliyesi -ki bu onun mezhebine göre yaratmadır- ezelden ebede, sürekli ve daimi kesintisiz bir ameliyedir.

Bazen de İbn Arabî, a'yân-ı sâbiteden şu şekilde bahseder: Hegel'in "mutlak" diye isimlendirdiği Hakkın varlıkların aynalarında zuhûr ve tecelli yolunda gelişme merhalelerinden bir merhaleyi temsil ediyorsa, Hak, bu zuhûra gelişte iki merhaleden geçer. Birinci merhale "feyz-i akdes"dir. Bu, Hakkın kendisinde kendisi için mümkünatın aynalarının sûretinde tecelli etmesidir. Bu mümkünlerin varlıkları, gaybî varlığı olan akledilir sûretlerdir. Yoksa a'yân-ı sâbite demek olan aynî varlıkları değildir. İşte bu, "mutlak"

¹⁰ İbn Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, Be'rut, 1400/1980, s. 143.

¹¹ a.g.e., s. 48.

varlığının tabiatında taayyun derecesinin ilkidir. İkinci merhale ise “feyz-i mukaddes” merhalesi veya “tecellî-i vücûdî”dir. Bu ise, akledilir âlemden duyulur âleme veya bilkuvveden bilfiile çıkıştır. Harici varlıkların zuhûru, ezeldeki sabit oluşları üzeredir (ezelde nasıl iseler öyle zuhûr ederler). Bir şey ezelde sabit oluşun aksine zuhûra gelmez. İbn Arabî'nin *Fusus*'un Onaltıncı Fassında işaret ettiği “kader”in sırrı işte budur. İbn Arabî'nin söylediği, Leibniz'in “ezelî insicam” düşüncesine çok benzeyen bir durumdur.

İbn Arabî şöyle der: “A'yân-ı sâbitede nasıl idiyisen varlık alanında da o şekilde zâhir oldun. Bu durum, senin için bir varlık var ise böyledir. Varlığın senin değil Hakkın olduğu sabit olsa, şüphesiz hüküm Hakkın varlığında sana aittir. Senin mevcut olduğun sabitse, şüphesiz hüküm sana aittir. Varlığın izafesi O'nun lehine senin aleyhinedir. Hüküm ise hem senin lehine hem aleyhinedir. Sen ancak nefsini öv ve yine ancak nefsinin yer. Zira hak için ancak sana varlık bahşetmesinin övgüsü vardır. Çünkü bu övgü O'na aittir, sana değil.”¹²

Bu “fass”da İbn Arabî, vahdet-i vücûd nazariyesini ve yaratma düşüncesini açıklıyor. Genelde varlığın tabiatı konusunda cebir görüşüne, özelde ise yaratılışın tabiatına işaret etmektedir. Görünür âlemde varlığa gelen herşey, ezeli olan sabitlikte (a'yân-ı sâbite) nasıl idiyeler öyle olmak zorundadırlar. Başka bir durum düşünmek mümkün değildir. Durum böyle ise var olan kimdir? Hak mı, halk (yaratıklar) mı? İbn Arabî'nin görüşüne göre bu, itibarî bir meseledir. Eğer senin harici varlığın senin olmayıp Hakkın dersen, senin bu varlıkta Hakkın sûreti olman açısından vermiş olduğun sana ait bir hüküm olmuş olur. Çünkü sen onu belirleyici oluyorsun ve sıfatlarını ona vermiş bulunuyorsun. Eğer düşüncende senin bir varlığın varsa, hüküm gene sana aittir. Senin hakkında Allah'ın vereceği hüküm, sadece sana varlık bahşetmesidir. Bu durumda sen ancak nefsinin övüyorsun ve yine nefsinin yeriyorsun. Hakka gelince, sana varlık bahşettiğinden dolayı O'na olan hamdini sürekli kılman üzerine vacibtir.

Allah'ın bir iradesi vardır. Fakat bu irade a'yân-ı sâbitenin gerekli kıldığı yönle irtibatlıdır. “O şöyle veya böyle diler” demek “O, murad edilen şeyi, a'yân-ı sâbitedeki konumu ve ilmine göre varlık alanına çıkarır” demektir. Yani ilminde nasılsa öylece gerçekleşir. Allah'ın ilmi a'yân-ı sâbitenin kendisine nefsinden bir bilgi verdiği şeydir (Yani a'yân-ı sâbite nasılsa ilahî bilgi de öyledir).

Burada İbn Arabî, yaratılışa ait emr (emr-i tekvîni) ile teklife ait emri (emr-i teklîfi) birbirinden ayırıyor. Asinin ma'siyetiyle ve itaatkarın da itaatıyla varlığa gelmesi emr-i tekvîninin gereğidir. Çünkü asi ve itaatkar ancak a'yân-ı sâbitede bulunan tabiatlarının gerektirdiğini yerine

¹² a.g.e., s. 83.

getirmişlerdir. Allah ise bunu aynı şekilde ezeli olarak hükmetmiştir. Fakat a'yân-ı sâbitenin gerektirdiği ve Allah'ın hükmettiği şey sadece fiildir. Bu şey zâtı gereği taat ve ma'siyet ile nitelenemez. Bu sebeble "Allah ma'siyeti ezelde takdir etti, sonra zuhûra gelmesini hükmetti denilemez. (A'yân-ı sâbitenin gerektirdiği) "fiil" diye isimlendirilen şey ya taatır ya da ma'siyettir. Çünkü zahir olduktan sonra onun hakkında hüküm dini ölçü ile verilir. Yani dini emirlere uygun olup olmamasına göre değerlendirilir. İşte bu, emr-i teklîfidir. Burada İbn Arabî, Firavun kıssasını ve onun küfrünü zikreder ve şöyle der: Fravun tanrılık iddiası ile emr-i tekvîniye itaat etmiştir. Çünkü a'yân-ı sâbitesi bunu gerektiriyordu. Ancak o, Allah'a şirk koşmanın haram olduğunu bildiren dinî emre (emr-i teklîfi) muhalefet etmiştir.

III

Şimdiye kadar anlatılandan şu açığa çıkmıştır: Eflatun'un ideler teorisi ile İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisi karşılaştırıldığında bir dereceye kadar a'yân-ı sâbite, ideler teorisinin bir benzeridir denilebilir. Ancak bir yönden benzediği gibi birçok yönden de öz itibarıyla ayrılmaktadır. A'yân-ı sâbite ilahî bilgide veya Eflatun'un tabirine göre âlemde bulunan sabit akl-edilir gerçeklikler olması bakımından ideler'e benzer. Çünkü a'yân-ı sâbite ve ideler, duyulur âlemdeki varlıkların asılları ve başlangıçlarıdır. Bununla birlikte İbn Arabî'nin görüşü Eflatun'un görüşünden iki noktada ayrılır.

I. A'yân-ı sâbite ideler nazariyesinde olduğu gibi küllî manalar veya sûretler olmayıp, her birinin duyulur âlemde karşıtları bulunan cüz'î (tikel) sûretlerdir.

II. A'yân-ı sâbite, bir olan Hakkın zâtındaki taayyünlerdir. Şöyle ki: Hak, zâtını düşündüğünde aynı zamanda bu aynaların zâtlarını da düşünür. Eflatun'un ideler nazariyesinde böyle bir şey sözkonusu değildir. İbn Arabî'nin görüşü, İskenderiyeli Plotin'in "Bir'in tabiatı" ve "akl-ı evvel" görüşüne daha yakındır. Plotin'in düşüncesine göre akl-ı evvel, "Bir"-ilk akledenin zâtı olan aklî âlemin toplamıdır. Plotin, *Enneadlar (et-Tasûât)* da şöyle der: "İlahi akıl bilfiil bütün şeylerin tamamıdır. Şeylerin maddi olmayan sûretlerini aklettiği zaman, bizzât şeyleri akletmiş olur."¹³ "İlahi akıl, onun konumlarını kendisinin dışında birtakım durumlar olarak değil, bizâtihi kendisi olması itibarıyla düşünür. Bu birlik yani akleden ve akledilen birliği, birlik derecesinin en yükseği değildir. Çünkü o akleden ve akledilen ikiliğini (dualizmini) bünyesinde barındırır. Bundan dolayı ikinci dereceden bir birliktir."¹⁴

¹³ Plotin, *et-Tasûât*, s. 5-4-2; *Sani et-Tasûât*, s. 5-9-5.

¹⁴ Whittaker, *el-Eflatiniyyun el-Cüdüd*, s. 56. (İngilizce nüshası: Whittaker, *The Neo-Platonists*, Cambridge 1928)

İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite konusundaki sözlerinden anlaşılan şudur: Bazen bununla akledilir sûretlere işaret etmekte, bazen de zâtlara ve aynlara işaret etmektedir. Bu iki yönü bir noktada birleştirmek oldukça zordur. Ancak a'yân-ı sâbiteyi, ilm-i ilahîde akledilir soyut sabit sûretler olarak nitelemiştir. Bu da İbn Arabî'nin düşüncesinde Eflatuncu bir anlayışa işaret etmektedir. Onun a'yân-ı sâbiteyi "aynlar" yani gerçeklikler veya ilehî zâta sabit mahiyetler gibi nitelemesine gelince, bu, vahdet-i vücûd görüşünün bir yönünü açıklar mahiyettedir. Bu yönü de onu Plotin'in görüşüne yaklaştırır.